

# VIDAS DE FILÓSOFOS Y HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES: ALGUNOS CONTACTOS Y ELEMENTOS COMUNES\*

SERGI GRAU GUIJARRO  
ÁNGEL NARRO SÁNCHEZ

Universitat de Barcelona · Universitat de València  
*sgrau@csm.cat · Angel.Narro@uv.es*

Recepción: 14/09/2012 · Aceptación: 12/02/2013

*Resumen* – Las vidas de filósofos y los Hechos apócrifos de los apóstoles proliferan en la misma época, entre los siglos II y III. Ambos tipos de textos comparten diversos elementos, pero cada uno de ellos pertenece a un género literario diferente. De todas formas, las semejanzas entre los retratos de filósofos y apóstoles estimulan la elección del género biográfico en la hagiografía del siglo IV. En este artículo pretendemos analizar los tópicos comunes entre estas dos tradiciones y demostrar la influencia de las vidas de filósofos en el nacimiento de las vidas de santos.

*Palabras clave* – Biografía griega antigua, Vidas de filósofos, Hechos apócrifos de los apóstoles, Hagiografía

## LIVES OF THE PHILOSOPHERS AND APOCRYPHAL ACTS OF THE APOSTLES: SOME TOUCHPOINTS AND COMMON FEATURES

*Abstract* – The lives of the philosophers and Apocryphal Acts of the Apostles spread in the same period, between the second and third century. Both types of text share several features, but each belongs to a different literary genre. Nevertheless, the similarities between the portraits of the philosophers and the apostles encouraged the choice of the biographic genre by the hagiography of the fourth century. In this paper we aim to analyse the overlaps between these two traditions and demonstrate the influence of the lives of the philosophers on the emergence of the lives of the saints.

*Key words* – Ancient Greek biography, Lives of the philosophers, Apocryphal Acts of the Apostles, Hagiography

\* El presente trabajo forma parte del Proyecto de investigación «Pluralidad de discursos y su interrelación en la Grecia arcaica y clásica: contextos de performance, mecanismos compositivos, construcción del autor» (FFI2012-32159), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y se integra también en el Grupo de investigación emergente «Estudios de Literatura Grega Antiga i la seva Recepció» (2009SGR 799), financiado por la Generalitat de Catalunya. Ángel Narro es investigador becado por la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana gracias al programa de Becas de Formación de Personal Investigador (BFPI). Una primera versión del mismo fue presentada en los seminarios de Segunda Sofística organizados por la Universitat de Barcelona, gracias a la amable invitación de la Dra. Francesca Mestre.

## I. INTRODUCCIÓN

LOS TEXTOS FUNDACIONALES del cristianismo, los evangelios, pertenecen, a nuestro juicio, al género biográfico, como sostiene buena parte de la crítica<sup>1</sup>. En efecto, los evangelios parecen ajustarse a la definición del término *biografía* que ofrecía Momigliano (1986: 22) en su clásica monografía sobre los orígenes de la biografía griega en la que caracterizaba las obras pertenecientes a dicho género como «una relación de la vida de un hombre desde su nacimiento hasta su muerte». Con un antecedente tan claro y tan evidente como éste, no era de extrañar que los esquemas del género biográfico se utilizaran unos pocos siglos después para difundir los hechos valerosos de los santos del cristianismo. Sin embargo, el proceso de adopción del género biográfico por parte de los hagiógrafos cristianos no fue una simple adaptación de los evangelios a las vidas de santos ni un mero proceso evolutivo sin más. En nuestra opinión, existen algunos otros factores externos a los círculos cristianos que influyeron en el nacimiento y la configuración de las vidas de santos cuya importancia pretendemos apuntar brevemente en las líneas sucesivas.

El interés de nuestro estudio se focaliza en los siglos II y III, etapa en la que se originan las polémicas más beligerantes sobre las interpretaciones de los textos sagrados, sobre la supremacía del cristianismo frente a la religión politeísta grecorromana o sobre la propia identidad del cristianismo. Los evangelios y Hechos apócrifos de los apóstoles son el mejor testimonio de ese cristianismo primitivo que comienza a cuestionarse algunos interrogantes, como qué había pasado en la infancia de Jesús<sup>2</sup> o cuál había sido la suerte de los apóstoles después de las misiones narradas por Lucas. Y la respuesta fue un conglomerado de textos en los que lo explicaban con diversos elementos legendarios que convivió con los textos canónicos sin una opinión contraria clara de la jerarquía eclesiástica hasta la delimitación del canon a principios del siglo III<sup>3</sup>.

Paralelamente, las persecuciones cristianas se sucedieron desde Nerón hasta Diocleciano, con Juliano el Apóstata como punto final a mediados del siglo IV. La sangre derramada de los cristianos indignaba a los apo-

<sup>1</sup> Burrige 1992: 3-25; Johnson 1986: 145; Shuler 1986: 103-106.

<sup>2</sup> Cullmann 1991: 414-417.

<sup>3</sup> Bovon 1998: 19-36.

logetas y las primeras comunidades se negaban a dejar en el olvido a sus héroes asesinados por defender su fe. Los componentes de cada comunidad recogían las actas de los procesos judiciales y las transmitían al resto de comunidades con la intención de denunciar la crueldad de la opresión sufrida y de difundir la verdad de su dogma<sup>4</sup>. En estos momentos nació una rica literatura martirial que se fusionó con algunas de las tradiciones sobre los apóstoles y que dio lugar a lo que podríamos denominar *proto-hagiografía*, entendida como una serie de testimonios literarios previos a la hagiografía propiamente dicha en tanto que vida de santo.

Las narraciones sobre los hechos de cada apóstol en solitario que recogían los Hechos apócrifos acababan normalmente en un martirio, a menudo marcadamente sobrenatural. Las autoridades romanas eran el enemigo y el mártir cristiano el héroe que había sacrificado su vida antes que rendir culto a las instituciones romanas que lo exigían, pues, como se afirmaba ya en los Hechos canónicos (5.29), ante un conflicto entre estado y religión, el cristiano siempre había de hacer prevalecer la segunda<sup>5</sup>, idea que se mantiene viva entre los teólogos de la época, como se puede comprobar con su aparición en el *Contra Celso* (5.37) de Orígenes.

## 2. LA PROTO-HAGIOGRAFÍA: ACTAS DE MÁRTIRES Y HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES

Hacia el final del siglo II y principios del III podemos situar el nacimiento de la literatura hagiográfica con dos manifestaciones literarias *a priori* bien diferentes, pero que poco a poco se van fusionando con otros elementos para dar lugar a lo que será la hagiografía propiamente dicha. El primer gran tipo de literatura proto-hagiográfica lo representan las actas de los martirios sufridos por los fieles cristianos. Su aparición responde a una realidad social, las persecuciones cristianas, y comparte una cronología similar con los Hechos apócrifos, ya que el primer testimonio del que disponemos es la epístola de los fieles de Esmirna denunciando la muerte de su obispo Policarpo a mediados del siglo II<sup>6</sup>. Es a partir de este momento cuando se instaura la tradición de rendir culto a los már-

<sup>4</sup> Aigrain 1953: 12-13.

<sup>5</sup> García Pérez 2007: 330-332.

<sup>6</sup> Aigrain 1953: 12-13.

tires asesinados, en buena medida gracias a Ignacio de Antioquía, quien impulsa la costumbre de celebrar la muerte del mártir en el seno de las primeras comunidades cristianas<sup>7</sup>.

Por otro lado, la segunda corriente literaria proto-hagiográfica se muestra heredera de la tradición neotestamentaria. Nos referimos a la tradición apócrifa de los hechos de los apóstoles. Este tipo de obras que tienen como modelo de referencia los *Hechos de los Apóstoles* canónicos de Lucas se datan normalmente entre la segunda mitad del siglo II y los últimos decenios del III<sup>8</sup>. Los cinco grandes Hechos apócrifos narran la predicación apostólica en solitario de cinco de los discípulos de Cristo más destacados: Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás<sup>9</sup>.

La cuestión del género de estos Hechos ha sido uno de los debates más productivos y reveladores alrededor de estas obras. Dos han sido las tendencias principales que han dividido a los investigadores. En primer lugar, una primera postura ha sido la de aquellos que destacaron la conexión genérica de estos textos con la novela griega, como Dobschutz (1902: 87-109), Söder (1932: 180-181), Hägg (1983: 160-161), Pervo (2003: 685-712) o Barrier (2009: 7-21). Söder relaciona la novela griega con los Hechos apócrifos a través de la presencia de cuatro elementos comunes presentes en ambas tradiciones como la importancia del viaje, el elemento aretológico, el tendencioso y el componente erótico.

Sin embargo, la segunda de las posiciones principales critica precisamente el hecho de que la mayor parte de estos autores hayan tratado de exagerar los elementos comunes entre novela y Hechos apócrifos, olvidándose de un texto fundamental para entender esta tradición como los *Hechos de los Apóstoles* de Lucas. Esta segunda tendencia, la de defender la *imitatio* del texto de Lucas es la que defienden Piñero y Del Cerro (2004: 36-44) o Bovon (1988: 19-36; 2003: 165-194).

<sup>7</sup> Barnes 2010: 18-19.

<sup>8</sup> Mac Donald 1997: 11-41; Klauck 2008: 11-12; Piñero 1994: 453-463; Del Cerro 1992a: 85-96. Aunque los diferentes estudiosos que han abordado la cuestión no logran un acuerdo unánime sobre las fechas concretas, todos coinciden en dar por segura la cronología comentada.

<sup>9</sup> Una edición reciente de estos *Hechos apócrifos de los apóstoles* es la realizada por Piñero & Del Cerro 2004-2005 en dos volúmenes con una amplias introducciones, texto griego, traducción española y notas de los cinco textos señalados.

En cualquier caso, los elementos principales de los cinco Hechos apócrifos reseñados parecen claros. En primer lugar, el viaje evangelizador de cada uno de los apóstoles protagonistas como eje vertebrador de la narración; en segundo, las escenas de predicación; en tercero, las conversiones de paganos; en cuarto, el enfrentamiento con las autoridades romanas; en quinto, el encarcelamiento del apóstol; en sexto, el interrogatorio; en séptimo, los diferentes prodigios obrados; y, en octavo, el martirio, excepto en el caso de la versión griega de los *Hechos de Juan*. No obstante, tampoco hay que esconder que algunas de las historias compiladas en los Hechos apócrifos, como la primera parte de los *Hechos de Pablo y Tecla*, comparten con novelas como las de Caritón y Jenofonte una misma estructura formada por el encuentro y enamoramiento de los amantes, separación, búsqueda con numerosas aventuras y reencuentro a través de una escena de ἀναγνώρισις<sup>10</sup>.

Así pues, estas dos vertientes literarias dentro del cristianismo primitivo constituirían lo que hemos denominado proto-hagiografía, ya que son los antecedentes directos de las vidas de santos que conocerán una primera gran expansión en los siglos IV y V, pero que todavía no presentan los rasgos propios del modelo biográfico piadoso que en estas últimas subyace. Evidentemente, es necesario un nuevo modelo que sirva de nexo entre proto-hagiografía y hagiografía propiamente dicha, que consiga adaptar la esencia de las historias narradas por los Hechos apócrifos y las recopiladas en las actas de los martirios para utilizarlas en los nuevos ambientes más o menos eruditos y preminentemente monacales, en torno a los cuales se articula el culto a los santos en los inicios de la literatura bizantina. Nos referimos a las vidas de filósofos, textos que comparten con los Hechos apócrifos de los apóstoles una misma consideración heroica de los protagonistas, poseedores de una capacidad taumatúrgica sobrenatural, producto de una mitificación de su figura en sus respectivas escuelas o comunidades.

<sup>10</sup> Ruiz Montero 2006: 39.

### 3. LAS VIDAS DE FILÓSOFOS EN EL CONTEXTO DE LA BIOGRAFÍA GRIEGA ANTIGUA: ALGUNAS CARACTERÍSTICAS PARTICULARES

En efecto, el apogeo del género biográfico griego coincide en el tiempo exactamente con el de la novela y el de la proto-hagiografía: se trata de la época tardo-imperial. Además de las célebres *Vidas* de Plutarco, del siglo II datan algunos opúsculos de Luciano de Samósata que podemos en buena ley considerar biografías, aunque siempre reflejan el tono marcadamente satírico tan característico del autor: el *Encomio de Demóstenes*, el *Nigrino*, el *Peregrino*, *Alejandro o el falso profeta*, y, sobre todo, la *Vida de Demónax*, que de hecho es la única obra de esta época que lleva la palabra *βίος* en su título. Sin embargo, es sobre todo en el siglo III cuando las vidas de filósofos se multiplican: comenzando, por supuesto, por las *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, y la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, así como sus *Vidas de sofistas*. A finales del siglo III surge también un renovado interés por Pitágoras y los pitagóricos, que se concreta en las biografías que le dedican Jámblico y Porfirio, en las cuales, de hecho, la figura del antiguo filósofo sirve a los nuevos fines del neopitagorismo y del neoplatonismo, que se disputa con la incipiente literatura cristiana la influencia en la vida espiritual de la época. En el mismo contexto se inscriben también la *Vida de Plotino*, del mismo Porfirio, y, del bando cristiano, la *Vida de Orígenes* de Eusebio de Cesarea, cuyas marcadas influencias clásicas fueron analizadas concienzudamente por Patricia Cox (1983).

Que la biografía de filósofos es uno de los géneros más influyentes en la cultura de los siglos II y III parece una cuestión fuera de toda duda, no sólo por la proliferación en este momento de obras de este tipo, sino también por el interés generalizado en las figuras filosóficas que se produce. Parece que las curiosidades eruditas, especialmente en lo que a la figura del filósofo se refiere, se habían convertido en una cierta moda popular, que impregnaba incluso las representaciones iconográficas de cualquier ciudadano durante todo el reinado de los Antoninos, y que no varió demasiado con la llegada al poder de Caracala<sup>11</sup>.

Ahora bien, precisamente este subgénero, podríamos decir, de la bio-

<sup>11</sup> Zanker 1997: capítulos V y VI *passim*.

grafía antigua presenta unas características peculiares que lo distinguen del resto de biografías de otros personajes ilustres y que resultan especialmente interesantes, como anunciábamos, por sus contactos evidentes con la hagiografía naciente. Fundamentalmente, las formas que ensalzan la condición heroica primero, marcadamente divinal más tarde, de los filósofos en las biografías, se acerca notablemente a los mecanismos de ensalzamiento ritual de los apóstoles –y, posteriormente, de los santos– en la proto-hagiografía. Asimismo, las manifestaciones de esta condición religiosa especial de los filósofos en las biografías se concretan también en determinadas cualidades taumatúrgicas de las que gozan algunos filósofos, y cuya narración se acerca notablemente también a la presentación de los santos como taumaturgos, con algunas diferencias importantes que habrá que señalar. Y, finalmente, no menos interesante es observar la presencia, en las vidas de los filósofos, de una forma de vida absolutamente específica de estos personajes que funciona a nivel narrativo de la misma manera que en las vidas de santos: el ascetismo, habitualmente extremo, de los filósofos, concretado en una dieta alimentaria especial y en la abstinencia de vino y de sexo. La figura del filósofo, pues, tal como se presenta en esta época, aparece caracterizada mediante una tipología que concuerda particularmente, más que la de cualquier otro personaje, con la del santo cristiano.

A estos puntos de contacto debe añadirse, como hemos señalado, que el momento de eclosión del género hagiográfico coincide en el tiempo con el momento de máximo apogeo y desarrollo de la biografía pagana de filósofos, y que los hagiógrafos tienen, como es evidente, una formación más o menos completa en la retórica clásica<sup>12</sup>. Tal como apuntaban Gentili y Cerri<sup>13</sup>, el punto de vista que conviene adoptar para un buen análisis del género biográfico es el de la variabilidad del discurso en relación con las funciones específicas que asume según los contextos históricos precisos y en el ámbito de géneros literarios diversos. En especial, la formación en las escuelas de retórica de todos los escritores, cristianos y

<sup>12</sup> Lo señalaban Gallo & Nicastrì 1995: 11: ningún biógrafo era exclusivamente biógrafo, sino que ejercían, además, de historiadores, oradores, gramáticos, filósofos, o, en general, profesaban la erudición.

<sup>13</sup> Gentili & Cerri 1983: 85-86.

paganos, se basaba en el aprendizaje de repertorios de anécdotas y dichos célebres integrados en un contexto de acción y discurso, las llamadas *χρεῖαι*, mayoritariamente filosóficas, así como los ejercicios de expansión y abreviación de dichos materiales en los denominados *προγυμνάσματα*. Semejante método compositivo explica muy bien los mecanismos de construcción narrativa de las biografías antiguas. Es por ello que no debe sorprendernos que los tópicos narrativos de las biografías de filósofos, entendidos como elementos narrativos más pequeños dentro del discurso, reaparezcan también en otros géneros diversos, como los textos oratorios, naturalmente, pero también la novela o la proto-hagiografía misma, con los que compartía, con toda seguridad, época y público.

#### 4. ALGUNOS CONTACTOS SIGNIFICATIVOS ENTRE BIOGRAFÍA DE FILÓSOFOS Y PROTO-HAGIOGRAFÍA

Los contactos entre las figuras de filósofos y apóstoles no se reducen a su consideración de personajes sabios, capaces de liderar una comunidad sea filosófica, sea religiosa, ni tampoco a su condición de *θεῖοι ἄνδρες*, de la que hablaremos a continuación. En las vidas de unos y los hechos de otros encontramos un buen número de escenas que nos permiten establecer una clara relación entre ellos, además de una misma corriente espiritual<sup>14</sup>. A pesar de que en las líneas sucesivas nos centraremos en tres aspectos clave, como son la condición heroica compartida por unos y otros, las escenas taumatúrgicas y el ascetismo, otros puntos de contacto evidentes que omitiremos en este estudio son las escenas de predicación y los mecanismos empleados por unos y otros para la difusión de sus doctrinas.

##### 4.1. *Condición heroica y θεῖοι ἄνδρες*

Según Brown (1971: 80-101), a partir del siglo IV el término «santo» se habría aplicado a diversos personajes como mártires, confesores, obispos, monjes o ascetas cuya posición social habría propiciado que acumularan progresivamente toda una serie de funciones socio-religiosas como las de curar, exorcizar, proteger, aconsejar o administrar justicia entre sus fie-

<sup>14</sup> Junod 1981: 211.



les. En efecto, los apóstoles, convertidos en mártires por el cristianismo primitivo y después considerados santos, cumplirán casi a la perfección con el prototipo del *θεῖος ἀνὴρ* que se aplicaba a algunos de los filósofos retratados por Diógenes Laercio o Filóstrato<sup>15</sup>. La actividad de algunos filósofos se reviste en la antigüedad tardía de una caracterización eminentemente religiosa: su misión es comunicar lo divino y defender a los hombres de los ataques de las fuerzas demoníacas, de manera que los milagros y la sabiduría sobrehumana, como veremos en el siguiente apartado, se convierten en ingredientes imprescindibles de sus biografías, algo que hasta entonces no había sido infrecuente, pero que en absoluto era fundamental. Cox (1983: 34-44) distingue para este período de convivencia de la biografía pagana de filósofos y la proto-hagiografía dos tipologías de sabios divinos: los *sons of god*, como Apolonio de Tiana o el Pitágoras que retrataron Porfirio y Jámblico en el siglo III, que presentan un nacimiento marcado por un parentesco divino, y cuya vida está envuelta en el misterio, algo que impide incluso su adscripción a una escuela filosófica concreta —su impacto es recibido por toda la humanidad, en términos genéricos y muy vaporosos—, que realizan todo tipo de milagros por su cuenta y con poder propio, y presentan muertes extraordinarias que incluyen ascensiones celestes; y, por otro lado, los que simplemente gozan de un *godlike status*, como Plotino u Orígenes, mucho más arraigados en su tiempo, que fundan escuelas, y que, a pesar de la aureola divina de que los envuelve la narración biográfica, actúan de una forma especial que no siempre incluye milagros o actos extraordinarios<sup>16</sup>.

El apóstol, ciertamente, se mostraba en los Hechos apócrifos como un intermediario entre la esfera de lo humano y de lo divino, un mediador entre el hombre y la divinidad, capaz de canalizar el poder que se le

<sup>15</sup> Son de cita obligada sobre este particular, además de los estudios ya clásicos de Bie-ler 1935-1936 [1967], Brown 1971, Talbert 1978, Fowden 1982 y Cox 1983, las más recientes aportaciones de Blackburn 1991 y Anderson 1994, así como la rica actualización de de Toit 1997: 77-96, que es el único que analiza en este sentido la obra laerciana.

<sup>16</sup> La diferencia se nota incluso en las representaciones estatuarias a partir del siglo II: el filósofo aparece entonces como un ser que irradia sublimidad y bondad, consciente y seguro de su superioridad espiritual, con cabellos y barba largos, y el aspecto de un personaje carismático, mientras que las representaciones inmediatamente anteriores lo presentaban con el rostro concentrado y el ceño fruncido, sometido a la fatiga de pensar. Zanker 1995: 286-295.

otorga para acometer las acciones más piadosas y sobrenaturales en favor de quienes lo demandaban y demostraban su profesión de fe. En definitiva, siguiendo a Junod (1981: 214-215), el apóstol no es un *θεῖος ἀνὴρ* a la manera de Apolonio de Tiana. Mientras el filósofo representa en sí mismo la divinidad, el apóstol, por su parte, hace uso de una *δύναμις* ligada al cumplimiento de la voluntad divina: es más un *Θεοῦ ἀνὴρ* que un *θεῖος ἀνὴρ*<sup>17</sup>, un *θεράπων Κυρίου*, al estilo de la figura del Moisés de la *Vida* que le dedicó Filón de Alejandría. Es especialmente significativo, en este sentido, un pasaje del *Φιλαλήθης λόγος* de Hierocles (302 d.C.), donde el autor critica a los cristianos por haber divinizado a Jesús a partir de unos cuantos milagros, mientras que los paganos tienen no por un dios, sino por un hombre caro a los dioses (*θεοὺς κεχαιρισμένον ἄνδρα*) a aquel que realiza milagros (*θαυμάσια*). Sin embargo, la insistencia en el teocentrismo de los milagros de los santos habitual en las obras cristianas manifiesta que este principio no debía de ser fácil de aceptar para los fieles<sup>18</sup>.

De la mano de la oficialización del cristianismo y de la creación de las primeras comunidades monásticas comienzan a ser instaurados los primeros santuarios cristianos. Prácticamente cada ciudad de una cierta importancia trata de construir un lugar de culto a un santo con el objetivo de dotar a la propia ciudad de un prestigio mayor. Aparecen los martirios y las tumbas de los mártires acá y acullá y el santoral cristiano se va viendo considerablemente aumentado. Numerosos autores han observado en el culto a los santos de esta época una continuación de los esquemas del culto a los héroes de la antigüedad<sup>19</sup>, mientras que otros, como Delehay (1927a: 140-143), observan con mayor cautela dichas analogías y critican la defensa de una continuidad absoluta entre ambos. A pesar de que esta tradición tiene su origen en el culto a los mártires que nace con la muerte de Esteban en los *Hechos* (6.8-8), no fue una tarea fácil hacer olvidar las antiguas costumbres del pasado y los viejos rituales relacionados con la religiosidad grecorromana<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Lasso de la Vega 1968.

<sup>18</sup> Véase el excelente análisis de este aspecto en Van Uytfganghe 2005. Sobre la presencia de ciertos rasgos del *θεῖος ἀνὴρ* en los *Hechos de Pedro* véase Herczeg 1998.

<sup>19</sup> Lasso de la Vega 1962: 37; Bermejo, González & Reboreda 1996: 133.

<sup>20</sup> Jones 1989: 32.

Así, la concepción heroica del mártir y el culto que acostumbraba a crearse a su alrededor parece mostrarse heredero de antiguas creencias. En un primer momento, en la época más sangrienta de las persecuciones romanas, el cristiano aplicaba normalmente una distinción fundamental entre el mártir (*μάρτυς*) y el confesor (*ὁμολογητής*). Los primeros eran los verdaderos héroes, aquellos que no habían renunciado a la fe cristiana y no se habían sometido a las exigencias de las autoridades romanas que lo exigían prefiriendo la muerte, mientras que los segundos eran aquellos que habían sufrido el martirio pero no habían perecido<sup>21</sup>.

En los Hechos apócrifos el martirio es el punto culminante que supondrá la glorificación del apóstol, el *summum* de su consideración heroica y el inicio del culto a su tumba. Su importancia en los textos responde a la influencia de las actas de los mártires. Evidentemente, en los círculos cristianos del momento se conocían las persecuciones llevadas a cabo por las autoridades romanas y el martirio provocaba la heroización y la idealización del personaje en cuestión, por lo que parece necesario que los apóstoles padecieran el martirio. En consecuencia, los martirios de los protagonistas suponen una novedad importante para este género<sup>22</sup> y se relatan en las cinco narraciones principales de estos hechos excepto en la de Juan, quien ordena a sus discípulos cavar una tumba para enterrar su cuerpo. Así, Andrés es crucificado como su señor Jesucristo (*Mart. Andr. Alt.* 51). Pedro pide ser crucificado cabeza abajo con la intención de ofrecer a sus discípulos una ulterior enseñanza relacionada con el gnosticismo cristiano (*A. Petr.* 37), aunque esta práctica sea una constante en la época de Domiciano, según Eusebio de Cesarea (*HE* 8.8.1). Pablo, por su parte, es decapitado por orden de Nerón y después del extraordinario fenómeno que acontece durante la decapitación cuando en vez de brotar sangre de su cuello es leche el líquido que mana de sus venas, resucita como su maestro (*A. Pass. Paul.* 5). Finalmente, Tomás es asesinado por las lanzas de cuatro soldados (*A. Thom. A, B* 164).

Conviene apuntar, paralelamente, que existen, en algunos casos, evidencias de una verdadera heroización —e incluso divinización— de filósofos griegos antiguos después de su muerte mediante la instauración de

<sup>21</sup> Delehay 1927b: 74-121.

<sup>22</sup> Hilhorst 1994: 1-14.

un culto, o bien de un espacio sagrado con un altar que en ocasiones ha sido testimoniado también gracias a documentos no biográficos y excavaciones arqueológicas. El ejemplo más célebre es el del culto pitagórico en la basílica de la Porta Maggiore de Roma<sup>23</sup>, que inspiró a P. Boyancé la redacción de su obra canónica sobre el culto a las Musas en las escuelas filosóficas antiguas y el proceso de heroización de sus escolarcas<sup>24</sup>. Parece plausible pensar que las diversas escuelas filosóficas se organizaban en forma de comunidad, con sus reglas y normas de vida<sup>25</sup>, en torno al culto del maestro fundador, a veces instaurado inmediatamente después de su muerte<sup>26</sup>. Estas mismas comunidades habrían puesto en circulación, además, narraciones sobre la apoteosis de sus fundadores, con la finalidad de procurarles —y procurarse— prestigio<sup>27</sup>.

En las biografías laercianas, sin embargo, son los epigramas finales, normalmente obra del mismo Laercio, a veces de otros, el medio habitual para sancionar la apoteosis de un filósofo<sup>28</sup>. En efecto, sólo raramente aparece en el cuerpo de la narración alguna referencia a este proceso religioso tan típicamente griego, si no es, significativamente, para denunciarlo como un fraude. Aún son menos numerosos los filósofos de

<sup>23</sup> Carcopino 1926.

<sup>24</sup> Boyancé 1972: 229-348.

<sup>25</sup> Pitágoras es el caso más explícito, con una buena suma de prescripciones que tienen más de religioso que de filosófico (Porph. *VP* 20, 40; Iambl. *VP* 30, 68, 188, 225; D.L. 8.22-24), e incluso con una vida claramente comunitaria, donde se ponen los bienes en común (D.L. 8.10; Iambl. *VP* 28, 30, 74-75, 97; Porph. *VP* 33), pero también Cleobulo, por ejemplo, da una larga lista de normas de conducta (D.L. 1.92); Epicuro vive en el Jardín con sus seguidores, unidos por lazos de amistad y por la observancia de una serie de prescripciones y costumbres comunes (D.L. 10.9-10); e incluso Diógenes el cínico prescribe para sus discípulos una suerte de normas de conducta y de vida en común (D.L. 6.31). También puede inferirse que la forma de vida en el Liceo debía de ser algo parecido a una comunidad, especialmente a partir de la lectura de los testamentos de los peripatéticos, y quién sabe si lo mismo sucedía ya en la Academia.

<sup>26</sup> Así lo cree Boas 1948: 449. Para Boyancé 1972: 267, es precisamente el elogio fúnebre que Espeusipo dedicó a la memoria del maestro (D.L. 3.2) el primer elemento que favoreció la consideración de la naturaleza apolínea de Platón, preparando así el camino para su posterior heroización.

<sup>27</sup> Talbert 1978: 1626. El autor se pregunta si «were any of the didactic biographies of philosophers or rulers produced, either directly or indirectly, by communities whose existence depended upon some divine or hero figure who was the object of the community's reverence, devotion or worship?», y busca naturalmente dar una respuesta afirmativa.

<sup>28</sup> Grau 2013.

quien se dice explícitamente que fueron venerados con un culto por sus conciudadanos: a Epiménides los cretenses le ofrecían sacrificios como a un dios (D.L. 1.114); y algunas versiones afirman lo mismo de Empédocles, tras su misteriosa desaparición (D.L. 8.68). Anaxágoras recibía una especie de culto anual en Lámpsaco (D.L. 2.14-15), y, según Eliano (*VH* 8.19), se le erigió en aquella localidad un altar, donde estaba escrito *Νοῦς* y *Ἀλήθεια*.

El contraste parece claro: mientras que las biografías laercianas —y las *Vidas de sofistas* de Filóstrato, por ejemplo— retrataban a los filósofos antiguos como personajes perfectamente integrados en la sociedad, dotados de poderes y debilidades bien humanas<sup>29</sup>, las biografías posteriores, como las *Vidas de filósofos y sofistas* de Eunapio de Sardes, son verdaderas hagiografías de superhombres espirituales que llegan a avergonzarse de su cuerpo terrenal y que persiguen constantemente su propia purificación para entrar en contacto con la divinidad, poseen poderes sobrenaturales y toda su vida —y su muerte— está rodeada de un aura de misterio y santidad<sup>30</sup>. Esto se evidencia, asimismo, en las vidas tardías de Platón y Aristóteles, donde ambos aparecen envueltos en un culto heroico, en el caso de Platón (*Vita Platonis anonyma* 6.5-15), o directamente divino, en el caso de Aristóteles: los estagiritas colocaron sus cenizas en un espacio sagrado, el *Aristoteleion*, e incluso erigieron un altar sobre su tumba (*Vita Marciana* 18 Düring). Nada de esto se desprendía necesariamente de los honores fúnebres con que los honran sus conciudadanos en las biografías anteriores (D.L. 3.40-41; 5.5). Es evidente que este cambio impregna fuertemente el ambiente espiritual en el que nace la proto-hagiografía, y que, por lo tanto, los modelos paganos servían también a los nuevos propósitos cristianos<sup>31</sup>, aunque, naturalmente, tampoco puede excluirse, en estas épocas más tardías, un influjo inverso, es decir, de la hagiografía cristiana en la presentación de los filósofos paganos. Valga un ejemplo especialmente conmovedor: entre los carpocracianos Cristo era venerado cultualmente en un altar al lado de Platón, Aristóteles, Pitágoras y otros

<sup>29</sup> Veillard 2009.

<sup>30</sup> Goulet 1981:164.

<sup>31</sup> Lo anunciaba ya, como de pasada, la clásica obra sobre la biografía antigua de Leo 1901: 323: la biografía cristiana «von der alten Strassen abgezeigt». Véase también Calderrone 1982.

filósofos, representados todos ellos a la manera tradicional del *θεῖος ἀνὴρ* pagano<sup>32</sup>.

Incluso para la narración de los martirios cristianos podríamos encontrar algún paralelo pagano en las biografías de filósofos —y no en ningún otro lugar, por cierto. Se trata de los filósofos que prefieren someterse a la tortura a manos de algún tirano antes que ceder un ápice de su libertad de palabra, con lo que se constituyen en auténticos «mártires de la filosofía»<sup>33</sup>. El caso más significativo, entre las biografías de filósofos antiguos, es Zenón de Elea, quien, arrestado por el tirano Nearco (o Diomedonte, según otras fuentes), es interrogado a propósito de sus cómplices; Zenón propone al tirano decírselo en secreto y, cuando éste acerca su oído, el filósofo lo muerde con tal denuedo que no lo suelta hasta que lo muelen a palos (D.L. 9.26). En una versión paralela, Zenón insulta al tirano en lugar de ceder al interrogatorio, y provoca con su ejemplo a los presentes, acusándolos de cobardía, y acaba por cortarse la lengua con sus propios dientes para arrojarla a la cara del tirano, tras lo cual, los ciudadanos lapidan a Nearco (D.L. 9.27). Esta última versión está claramente construida sobre la narración del enfrentamiento de Anaxarco con el tirano de Chipre, Nicocreonte, que es prácticamente idéntica —lo cual confirma el carácter tipificado de este tipo de narraciones<sup>34</sup>. Capturado por el tirano de Chipre, Anaxarco no cede a sus torturas, sino que pronuncia una de sus frases más célebres: «Machaca el cuerpo de Anaxarco: a Anaxarco no lo machacas en absoluto», que recuerda de cerca a las respuestas de los mártires cristianos bajo tortura, con la división cuerpo y alma incluida, significativamente. El tirano ordena entonces que se le corte la lengua, pero es Anaxarco mismo quien se la corta con los dientes y se la escupe en la cara (D.L. 9.59). Sin duda, estas narraciones comparten con los *Acta martyrum* cristianos el gusto por los detalles morbosos, el comportamiento desafiador de los torturados, las respuestas lapidarias en la hora fatal, e incluso una cierta antropología difusa compartida que separa cuerpo y alma, con ascensión celeste del alma incluida<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Son las policromías del Museo Nazionale Romano 67.606 y 67.607. Sörries & Lange 1986. Para la continuidad iconográfica, Zanker 1997: capítulo sexto.

<sup>33</sup> Ya apuntaron estos paralelismos Simonetti 1956: 39–57, Ronconi 1966 y Ricci 1964.

<sup>34</sup> Bernard 1984; Dorandi 1994.

<sup>35</sup> Como hacen también, por cierto, diversos epigramas laercianos añadidos al final de

#### 4.2. *Taumaturgia*

La taumaturgia forma parte del patrimonio inmaterial y legendario del cristianismo. Su fuente de inspiración se sitúa en los milagros obrados por Jesucristo en los evangelios y se articula en torno a tres ejes fundamentales: la capacidad curativa y de resurrección; el poder profético y la habilidad para controlar los elementos en general.

Los rasgos más significativos de las habilidades taumatúrgicas de Jesucristo eran sin lugar a dudas sus curaciones milagrosas y su capacidad de resucitar a los muertos. Como ya sucedía en los *Hechos* canónicos, los apóstoles heredan la capacidad curativa de Cristo y su dominio sobre la vida y la muerte. De hecho, como indican Piñero y Del Cerro (2004: 185 n.82), la resurrección de los muertos era una de las recomendaciones de Jesús a sus discípulos, como se observa en *Mt.* 10.8 y 11.5 y *Lc.* 7.22. En los *Hechos de Andrés* un testigo asegura que éste es capaz de acometer numerosos prodigios entre los que se encuentra la resurrección (*A. Andr. Gr.* 25). Juan también es capaz de resucitar de los muertos a Cleopatra y Licomedes, matrimonio de Éfeso (*A. Io.* 23-24). Pedro, además de poder ejercer la resurrección sobre los animales, también es capaz de hacer lo propio con humanos como se demuestra cuando resucita a la hija de un jardinero en la versión latina de sus *Hechos* (*A. Petr.c. Sim* 2). Pablo también parece ostentar tan maravillosa cualidad al resucitar a Dión (*Pap. Heid. copto* p. 33). Y por último, Tomás resucita a una muchacha que había sido asesinada por un joven arrepentido, a través del cual el apóstol consigue obrar el milagro (*A. Thom. A, B* 53-54).

Sin embargo, aunque la resurrección de los muertos es un milagro típicamente cristiano, no faltan precedentes narrativos en las vidas de filósofos. Empédocles es capaz, entre los filósofos de las *Vidas* laercianas, de curar enfermos de forma milagrosa, como la muchacha de Agrigento a quienes los médicos no daban ninguna esperanza (D.L. 8.69); y, de hecho, en otras versiones de la misma historia, el filósofo resucita a la muchacha, manteniendo su cuerpo intacto durante treinta días sin que se descomponga, a pesar de que no respira (D.L. 8.60-61; 67). Desde luego,

la biografía: el dedicado a Solón (D.L. 1.63), los varios dedicados a Platón (D.L. 3.43-44), o al académico Polemón (D.L. 4.20), por citar los ejemplos más significativos. Sobre el tema, Grau 2013.

esta parece la fuente para la resurrección que obra Apolonio de Tiana en Filóstrato (*VA* 4.45).

En segundo lugar, menos productiva se muestra la capacidad profética de los apóstoles. Con todo, en el apóstol Andrés encontramos tanpreciado don. Éste muestra su clarividencia en una escena en la que observa en sueños los problemas que se le vendrían encima a causa de su relación con Maximila y de los celos y la rabia de su esposo Egeates (*A.Andr. Gr.* 19). En un primer momento podemos observar cómo esta capacidad profética se relaciona con el mundo onírico. Sin embargo, un poco más adelante, sin la aclaración de si se trataba de una visión onírica o no, el propio Andrés se muestra capaz de profetizar su martirio a manos de Egeates (*A.Andr. Gr.* 45). Entre los filósofos, es bastante habitual esta clarividencia, prueba normalmente de la sabiduría especial que los caracteriza: Demócrito es capaz de conocer, tan solo observando la leche, que la cabra que la ha producido es primípara y negra, y también sabe que una muchacha ha sido desflorada la noche anterior con solo saludarla la mañana siguiente (D.L. 9.42); Pitágoras se adelanta a comunicar la muerte de su hijo a uno que venía precisamente a decírselo (Iambl. *VP* 152), y adivina el número de peces que unos pescadores acaban de capturar (Porph. *VP* 25; Iambl. *VP* 36); Ferécides de Siros, como Pitágoras, presagia terremotos y naufragios (D.L. 1.116); y Platón, en las biografías tardías, es capaz de predecir incluso su propia muerte (Olymp. *Vida de Platón* 165-172; *Vida anónima de Platón* 34-42). Aunque quien incluye esta capacidad profética como elemento constitutivo de su condición de sabio es principalmente Apolonio de Tiana, cuya clarividencia extrema se prodiga en diversas anécdotas (Philostr. *VA* 1.10, 32, 33; 4.3, 4, 18, 24, 34; 6.32; 7.10).

En tercer lugar, el control sobre los elementos en los Hechos apócrifos se centra en particular sobre los animales que aparecen en las diferentes narraciones. En algunos casos el control se ejerce de manera directa mediante una serie de órdenes que la bestia acata de inmediato. Éste es el mecanismo utilizado por Pedro con un perro (*A.Petr.c.Sim.* 9) y un arenque (*A.Petr.c.Sim.* 13) que utiliza para demostrar al pueblo de Roma la superioridad de su poder frente al de Simón el mago. En las vidas de filósofos también encontramos ese dominio sobre el mundo animal,



especialmente en las biografías de Pitágoras: el filósofo reprendió a una osa que aterraba a los habitantes de Daunia y la convenció para que se hiciese vegetariana el resto de sus días (Porph. *VP* 23), susurró al oído de un buey para que se abstuviera de comer habas (Porph. *VP* 24), recibió el saludo de un águila en Olimpia (Iambl. *VP* 42; Porph. *VP* 25), y mantuvo con unos pescadores una contienda sobre el número exacto de peces que habían pescado manteniéndolos con vida fuera del agua (Porph. *VP* 23-25)<sup>36</sup>. Se trata, por tanto, de una cualidad taumatúrgica propia de los filósofos en las biografías tardías, aunque no falta tampoco en la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (1.20).

No obstante, en el caso de los apóstoles, normalmente los animales parecen mostrar de por sí una predisposición a prestar su ayuda. En estas escenas, el animal no es que obedezca las órdenes del apóstol, sino que más bien olvida su naturaleza salvaje y se erige en defensor suyo. Los *Hechos de Pablo* son los que de una manera más clara relatan estos prodigios. En ellos tanto Pablo como su discípula Tecla son ayudados en momentos importantes de la narración por leones que se alían con ellos ante la adversidad<sup>37</sup>. En una primera escena un león toma voz humana y le pide al apóstol que le bautice (*Pap. Bodmer* A6). Más tarde es una leona la que defiende a Tecla del resto de bestias que la pretendían atacar durante su martirio en Antioquía (*A. Paul. et Thecl.* 33), escena de gran importancia en la iconografía cristiana que representa a la joven compañera del apóstol flanqueada por leonas postradas a sus pies<sup>38</sup>, y que los primitivos cristianos relacionaban en un primer momento con la escena de Daniel y los leones<sup>39</sup>.

Si bien es cierto, por tanto, que los milagros de filósofos y apóstoles no funcionan exactamente igual<sup>40</sup>, no es menos cierto, sin embargo, que algunas anécdotas concretas y, especialmente, los elementos narrativos con que se construyen, sí que parecen fuertemente conectados.

<sup>36</sup> Goulet 1981: 184-185.

<sup>37</sup> Adamik 1994: 60-74.

<sup>38</sup> Davis 2001: 113-148.

<sup>39</sup> Deonna 1949: 119-140.

<sup>40</sup> Grau 2013b.

### 4.3. *Ascetismo*

El ascetismo cristiano, en su conjunto, no parece un producto típico de la tradición evangélica, sino más bien una auténtica aportación de la hagiografía a partir del siglo IV, ya que ni siquiera aparece de una manera clara en la proto-hagiografía. El ascetismo, también practicado por los filósofos retratados en las biografías de la época<sup>41</sup>, es un conjunto de prácticas que permiten alcanzar una perfección espiritual virtuosa propia de los santos cristianos a partir del siglo IV y se relaciona con cinco factores fundamentales: el aislamiento social (eremitismo), la abstinencia sexual, la parquedad en la comida y la bebida, la austeridad en la vestimenta y la práctica de la oración.

A pesar de que, como hemos comentado el modelo ascético no aparece de manera explícita en los textos evangélicos, algunos de los cinco factores destacados parecen tener su origen en los primeros textos cristianos. Sirva como ejemplo la historia del *Evangelio de Mateo* (4.1-11) en la que Jesús es atacado en el desierto por el demonio durante cuarenta días y cuarenta noches. Tiempo después, la fundación de las primeras comunidades monásticas y la propaganda cristiana en favor del monaquismo con la redacción de biografías de santos como la de Antonio o la de los tres monjes (Pablo, Malco e Hilarión) de San Jerónimo habrían favorecido su difusión.

Por lo que respecta a la abstinencia sexual, el primero de los factores indicados, su presencia es bastante significativa en los Hechos apócrifos de los apóstoles. Tradicionalmente se había relacionado su producción con el gnosticismo, aunque en los últimos años la crítica ha ido enterrando esta idea y, al mismo tiempo, subrayando los contactos con otra secta cristiana: los encratitas.

La *ἐγκράτεια* se relaciona sobre todo con la actitud de algunos personajes femeninos contrarios a las relaciones sexuales a causa de la predicación del apóstol, normalmente también reacio a las relaciones sexuales. Según Foucault, la *ἐγκράτεια* es la forma activa de autodominio que posibilita que la persona que la practica resista y luche con el objetivo de asegurarse el control de los deseos y los placeres<sup>42</sup>. El concepto de

<sup>41</sup> Goulet 1981: 169.

<sup>42</sup> Foucault 1984: 61-62.

ἐγκράτεια estuvo relacionado durante siglos con el de σωφροσύνη. Sin embargo, ya el mismísimo Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (1118b-1119a y 1150a-1152a) se encargó de establecer un matiz entre ambos términos al crear un sistema de oposición en el que ἀκολασία se enfrentaba a σωφροσύνη y ἀκρασία a ἐγκράτεια<sup>43</sup>. La secta encratita fue fundada por Taciano de Siria y se consolidó como doctrina cristiana que consideraba las relaciones sexuales como un obstáculo para la unión con Dios, por lo que la renuncia al matrimonio que aparecía en este tipo de historias suponía mantener la voluntad de preservar la pureza adquirida en el bautismo<sup>44</sup>. Su mayor desarrollo se produjo durante el siglo II y no sólo proponían la abstinencia sexual, sino también algunas restricciones alimenticias como la prohibición de comer carne o vino, pues pensaban que tales alimentos acercaban al hombre a su naturaleza salvaje<sup>45</sup>.

Numerosos estudiosos han relacionado algunos episodios de estos Hechos apócrifos con esta doctrina como Bovon (1981), Tissot (1981), Sfameni Gasparro (1983), Vielhauer (1991: 131-141) o Del Cerro (1992b), aunque con importantes matizaciones según los casos. La importancia de estos episodios suscitó el interés de otros estudiosos que proponían, como Davies (1983: 237-307), la existencia de comunidades cristianas compuestas íntegramente por mujeres. En la opinión de Burrus (1987: 34-35), tales historias presentaban una estructura básica común, hipótesis que recibió no pocas críticas sobre todo por complicar en exceso el análisis de su estructura narrativa y por no atender a las numerosas diferencias existentes entre ellas<sup>46</sup>.

Por otro lado, la parquedad en la vestimenta es otra de las características fundamentales. En las biografías de santos, éstos cubrirán apenas sus miembros y tratarán de dominar su reacción corporal al frío o a las inclemencias del tiempo mediante la oración, la auténtica práctica vertebradora del manual del asceta que ya aparece de manera significativa en los Hechos apócrifos de los apóstoles. La oración es el camino para llegar a Dios y el arma con la que luchar contra los demonios.

<sup>43</sup> North 1966: 202-203.

<sup>44</sup> Mateo 2007: 69-72.

<sup>45</sup> Torres 2000: 140.

<sup>46</sup> Yuel 2004: 9-10.

Por último, la parquedad en la comida y la bebida es la última característica fundamental del ascetismo cristiano. Ya en algunas escenas de los Hechos apócrifos podemos observar la práctica del ayuno por parte de un apóstol acompañado de algunos discípulos mientras practican la oración. Por poner un ejemplo claro, en los *Hechos de Pablo y Tecla* (23) encontramos al apóstol Pablo con el piadoso Onesíforo y su familia ayunando y rezando por la suerte de Tecla en una tumba a la salida de Iconio durante el martirio de la joven.

Es en este punto, precisamente, donde la narración biográfica del ascetismo filosófico resulta un modelo particularmente oportuno para la hagiografía: se hace difícil imaginar cualquier otro modelo antiguo para este elemento de la narración hagiográfica, aunque se le ha dedicado poca atención hasta ahora<sup>47</sup>, y los contactos, además, son especialmente estrechos. En realidad, puede decirse que el ascetismo caracteriza al filósofo como un personaje respetable y es un signo de su alta libertad espiritual. Suele relacionarse con una vida simple y conforme a la naturaleza, tal como postulaba Pitágoras (D.L. 8.13)<sup>48</sup>, y se concreta habitualmente en la reducción de las necesidades físicas del comer y el beber, en la frugalidad extrema y la ausencia de toda comodidad. Por no multiplicar los incontables ejemplos: Sócrates practicaba la frugalidad alegando que, cuanto menores eran sus necesidades, tanto más cerca estaba de los dioses (D.L. 2.27)<sup>49</sup>. Epicuro comía únicamente pan y queso, que regaba sólo con agua (D.L. 10.11). Timón se libraba fácilmente al ayuno (D.L. 9.114). La sencillez (*ἀπλότης*) de Diógenes cínico también es proverbial (D.L. 6.21; 22-23). Zenón de Citio comía tan sólo panecillos y miel (D.L. 7.13) y, en todo caso, siempre alimentos no cocinados (D.L. 7.26). Hasta tal punto llegan los extremos del régimen alimentario de algunos filósofos, que la tradición biográfica los hace morir de hambre, como Menedemo de Eretria (D.L. 2.143), Zenón de Citio (D.L. 7.31), Cleantes

<sup>47</sup> Camps-Gaset & Grau 2011.

<sup>48</sup> Esta debía de ser la interpretación canónica tipificada, según la vemos reaparecer, por ejemplo, en Philostr. *VS* 2.1, 7, Luc. *Nigr.* 26, Ph. *De uita contempl.* 37-73, Porph. *VP* 46, Iambl. *VP* 69, 228, y Philostr. *VA* 1.8. La influencia pitagórica es evidente en todos los ejemplos.

<sup>49</sup> También, X. *Mem.* 1.2, 60; 6.11-14.

(D.L. 7.176) o, por supuesto, Pitágoras (D.L. 8.40, 44)<sup>50</sup>. Y, de manera explícita, se afirma que no bebían vino, como signo de su austeridad extrema, Pitágoras (D.L. 8.19), Crates (D.L. 6.90), Epicuro (D.L. 10.11), Pítaco (D.L. 1.76; Ath. 10.427e), Anacarsis (D.L. 1.103) y Platón, que aconseja a los borrachos que se miren en un espejo cuando se encuentren bajo los efectos del alcohol para que constaten su lamentable estado (D.L. 3.39). Incluso algunos llegan a reducir notablemente las horas de sueño, como Platón (D.L. 3.39) o Aristóteles (D.L. 5.16). En esta misma línea ascética, el vestido de algunos filósofos es único, ligero y sirve tanto para el invierno como para el verano, como el de Zenón de Citio (D.L. 7.26-27), o el de Diógenes cínico, que plegaba su vestido para que no se desgastara tanto cuando dormía sobre él (D.L. 6.22-23). A veces, la ropa del filósofo está tan desgastada que provoca la burla, como el manto de Sócrates (D.L. 2.28), o como cuando Crates cosió lana a un manto desgastado, provocando las risas de todos en el gimnasio (D.L. 6.91). De hecho, la ascesis cínica debía de ser especialmente rigurosa, a juzgar por los testimonios que muestran a Diógenes abrazando estatuas cubiertas de nieve en invierno, y yaciendo sobre un sable ardiente en verano, aunque esté enfermo (D.L. 6.23)<sup>51</sup>. También Antístenes se muestra especialmente partidario de la ἀπάθεια, la ἐγκράτεια y la καρτερία (D.L. 6.2, 8, 9, 11), virtudes que serán luego tan caras a la tradición cristiana.

Y, desde luego, el tema de si el sabio debe o no casarse es un tópico recurrente en las biografías de filósofos, y la respuesta es a menudo negativa. Incluso hay algunos filósofos que se manifiestan abiertamente en contra de mantener cualquier relación sexual, con lo que propugnan un celibato extremo: es el caso de Platón, según la *Suda*, s.u., o de Pitágoras, quien afirmaba que el acto sexual es contrario a la salud, porque debilita el cuerpo (D.L. 8.9), un consejo que, desde luego, seguirá Apolonio de Tiana, cuyo autocontrol es una prueba de su divinidad (Philostr. *VP* 1.13). Por supuesto, la imagen de Sócrates que no cede a la belleza de Alcibíades en el *Simposio* platónico es el modelo último de estas represen-

<sup>50</sup> Se trata, en todos estos casos, de interpretaciones narrativas populares por causa de la extrañeza que el ascetismo filosófico provocaba en la mentalidad griega antigua: Grau 2010.

<sup>51</sup> Goulet-Cazé 1986.

taciones, pero el filósofo que más contacto narrativo parece mantener con la proto-hagiografía y con las hagiografías posteriores —e, incluso, con la novela griega— es el académico Jenócrates, de quien se cuenta la siguiente anécdota (D.L. 4.7):

Una vez también Frine, la cortesana, quiso tentarlo, y siendo perseguida, según aparentaba, por algunos hombres, buscó refugio en su casita. Él, por humanidad, la acogió y, como no había ahí más que un solo camastro, accedió a sus ruegos y se acostó junto a ella. Al final ella, tras haber porfiado mucho, se levantó sin haber logrado nada, y contó a quienes le preguntaran que no había dejado a un hombre, sino a una estatua. Algunos dicen que sus discípulos hicieron acostarse junto a él a Lais, pero que él era tan dueño de sí que repetidas veces soportó incluso cortes y quemaduras en las partes pudendas. [Trad. L.-A. Bredlow]

Por lo que sabemos, la castidad absoluta no era una exigencia de las escuelas filosóficas antiguas —excepto, quizás, de la pitagórica—, las cuales, como mucho, proponían al verdadero sabio la moderación en el sexo, del mismo modo que en la comida, la bebida y las pasiones en general: este es el sentido restringido que adoptan palabras griegas cuyo sentido original era más amplio, como *σωφροσύνη* o *ἐγκράτεια*<sup>52</sup>. La preeminencia del control de los apetitos sexuales debió de penetrar en las biografías más bien a partir de otros géneros literarios, de carácter más popular, como la comedia, la elegía, los epigramas o la diatriba cínica, especialmente en época helenística<sup>53</sup>. En este nuevo contexto, de marcada influencia neoplatónica y neopitagórica<sup>54</sup>, abstenerse de mantener relaciones sexuales se convierte en una demostración del gran autocontrol, e incluso de la divinidad del sabio<sup>55</sup>. Y, por supuesto, la preservación de la castidad en medio de toda clase de peligros permanece como tópico en la Comedia Nueva, pero sobre todo en la novela, con la que la proto-hagiografía comparte, como se ha señalado, numerosos elementos. Es plausible, sin embargo, que la construcción idealizada de este rechazo de las pasiones provenga originalmente, en última instancia, del único género donde recibe un amplio desarrollo, como es la biografía de filósofos, desde la cual bien pudo pasar, como material narrativo particular,

<sup>52</sup> North 1966; Rademaker 2005.

<sup>53</sup> North 1966: 243-257

<sup>54</sup> Grosso 1954.

<sup>55</sup> Bieler 1967: 70-73.

a ambos géneros, novela y hagiografía. Baste, para dar cuenta de la posibilidad de fluctuación del material narrativo entre diversos géneros, un último ejemplo, tomado de la *Vida de san Pablo eremita* (374) de San Jerónimo, especialmente elocuente, por cuanto mezcla la resistencia sexual de Jenócrates con la resistencia a las torturas de los tiranos que veíamos más arriba, automutilación de la lengua incluida:

A otro, en la flor de la juventud, se mandó llevarlo a unos amenísimos jardincitos. Allí, entre cándidos lirios y rosas rojas, serpeando cerca un arroyo con suave murmullo de sus aguas y meneando las hojas de los árboles el viento con blando silbido, se le tiende boca arriba sobre un lecho relleno de plumas y, para que no pudiera saltar de allí, se le deja enredado en suaves ligaduras de guirnaldas. Adonde, después de haberse retirado todos, habiendo venido una hermosa meretriz, comenzó a estrecharle el cuello con voluptuosos abrazos y, lo que también es un pecado decirlo, a palparle con las manos las partes viriles para, en el cuerpo incitado a la lascivia, tenderse encima la desvergonzada vencedora. El soldado cristiano no sabía qué hacer ni adónde volverse: al que no habían vencido los tormentos, lo comenzaba a superar la voluptuosidad. Pero al fin, por inspiración celestial, le escupió a la cara de la que lo besaba su propia lengua arrancada de un mordisco, y así a la sensación libidinosa la superó la intensidad del dolor. [Trad. V. Bejarano]

## 5. CONCLUSIONES

A lo largo de este estudio hemos intentado reseñar una serie de características comunes que comparten dentro de un mismo marco cronológico, el de los siglos II y III, las figuras de apóstoles y filósofos retratadas en los Hechos apócrifos y en las vidas. A pesar de que, como subraya Junod (1981: 210), los Hechos apócrifos de los apóstoles representan una literatura «naïve et de second rang», mientras que las vidas de filósofos son «des textes littéraires de qualité et porteurs d'un message élevé», lo cierto es que la similitud de los personajes retratados queda toda de fuera duda. Con esta amalgama de rasgos compartidos, en nuestra opinión, no es de extrañar que en un determinado momento el género que se utilizara y se adaptara a las necesidades del cristianismo del siglo IV fuera el de la biografía, sin duda por el influjo de estas vidas de filósofos.

En el ámbito cristiano la realidad histórica había cambiado y los antiguos modelos narrativos vigentes en los siglos II y III de los Hechos

apócrifos se mostraban ya obsoletos y apenas gozaron de alguna manifestación posterior más como los *Hechos de Felipe* o los *Hechos de Jántipa, Polixena y Rebeca*. Los martirios ya no eran una realidad tan acusada como en los siglos anteriores y el *status* de los nuevos personajes retratados también había cambiado. Con los nuevos tiempos, con la hagiografía propiamente dicha, se buscaba retratar a un abanico más amplio de personajes cristianos que sirvieran como ejemplo para la comunidad.

Por estas razones se produjo ese cambio de modelos literarios para dar lugar a las vidas de santos. Parece claro que los contactos entre biografía de filósofos y proto-hagiografía cristiana existieron, a pesar de las diferencias de géneros y, quizás —aunque esto es mucho más discutible—, de formación literaria de sus lectores respectivos. Desde luego, algunos elementos narrativos como los que hemos analizado brevemente aquí responden seguramente a una tradición común desarrollada de maneras diferentes que comparte una misma época y en ocasiones incluso un mismo marco geográfico. Sin duda, queda aún mucho por investigar en esta dirección.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMIK, T. (1996) «The baptized lion in the Acts of Paul», en Bremmer, J.N. (ed.) 60–74.
- AGUILAR, R.M.; LÓPEZ SALVÁ, M. & RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (1994) (eds.) *Χάρις διδασκαλίας, Studia in honorem Ludovici Aegidi, Homenaje a Luis Gil*, Madrid.
- AIGRAIN, R. (1953) *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*, París.
- ANDERSON, G. (1994) *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres - Nueva York.
- BARNES, T.D. (2010) *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübinga.
- ALFARO, C. & ALEIXANDRE, A. (2007) *Espacios de infertilidad y agamía en la antigüedad*, Valencia.
- BARRIER, J. W. (2009) *The Acts of Paul and Thecla*, Tübinga.
- BERMEJO, J.C.; GONZÁLEZ, F.J. & REBOREDA, S. (1996) *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid.
- BERNARD, P. (1984) «Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon de Salamine», *JS*, 3–49.
- BIELER, L. (1935–1936) *Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, I–II, Viena [reimpr. Darmstadt 1967].
- BLACKBURN, B. (1991) *Theios Aner and the Markan Miracle Tradition: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Tübinga.



- BOAS, G. (1948) «Fact and Legend in the Biography of Plato», *PhR* 57, 439-457.
- BOYANCÉ, P. (1972) *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París.
- BOVON, F. (1981) «La vie des Apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes», en Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.-D. (eds.) 141-158.
- (1998) «The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles», *HTR* 18-1, 19-36.
- (2003) «Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles», *J ECS* 11, 165-194.
- BOVON, F.; JUNOD, E. & KAESTLI, J.-D. (1981) (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Ginebra.
- BREMMER, J.N. (1995) (ed.) *The Apocryphal Acts of John*, Kampen.
- (1996) (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thekla*, Kampen.
- BROWN, P. (1971) «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 81-101.
- BURRIDGE, R.A. (1992) *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge.
- BURRUS, V. (1987) *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston.
- CALDERONE, S. (1982) «Moduli della biografia classica nella biografia cristiana», en *Mondo classico e cristianesimo*, I.E.I., Roma, 133-139.
- CAMPS-GASET, M. & GRAU, S. (2011) «Philosophy for the body, food for the mind», *Coolabah, Australian Studies Center online journal* 5, 83-101.
- CARCOPINO, J. (1926) *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, París.
- COX, P. (1983) *Biography in late Antiquity. A quest for the Holy Man*, Berkeley.
- CULLMANN, O. (1991) «Infancy Gospels», en Schneemelcher, W. (ed.) 414-470.
- DAVIES, S.L. (1983) *The Revolt of the Widows*, Carbondale & Edwardsville.
- DAVIS, S.J. (2001) *The Cult of Saint Thekla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Nueva York & Oxford.
- DEL CERRO, G. (1992a) «Cronología de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (AAA)», *AnMal* 15, 1-2, 85-96.
- (1992b) *El uso de la Sagrada Escritura en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. [Tesis doctoral inédita. Universidad de Málaga] Málaga.
- DELEHAYE, H. (1927a) *Les légendes hagiographiques*, Bruselas.
- (1927b) *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruselas.
- DOBSCHUTZ, E. (1902) «Der Roman in der alt-christlichen Literatur», *DR* 111, pp. 87-106.
- DORANDI, T. (1994) «De Zénon d'Élée à Anaxarque: fortune d'un topos littéraire», en Lagrée, J. & Delattre, D. (eds.) *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, 27-37.
- DU TOIT, D. S. (1997) *Theios anthropos: zur Verwendung von „theios anthrōpos“ und sin- nverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübinga.
- FOUCAULT, M. (1984) *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, México D.F.
- FOWDEN, G. (1982) «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *JHS* 102, 33-59.
- GALLO, I. & NICASTRI, L. (1995) (eds.) *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*,

- Atti delle "Prime Giornate Filologiche Salernitane", Salerno-Fisciano, 2-4 maggio 1994, Nápoles.*
- GARCÍA PÉREZ, J.M. (2007) *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid.
- GENTILI, B. & CERRI, G (1983) *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari.
- GOULET, R. (1981) «Les vies de philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique», en Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J-D. (eds.) 161-208.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986) *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, París.
- GRAU, S. (2010) «How to kill a philosopher. The narrating of ancient greek philosophers' deaths in relation to their way of living», *AncPhil* 30, 347-381.
- (2013) «Diogenes Laertius between tradition and innovation: philosophers and θεῖοι ἀνδρες», en García-Gasco, R., González Sánchez, S. & Hernández de la Fuente, D. (eds.) *The Theodosian Age (A.D. 379-455): Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford, 183-189.
- (2013b) «Les qualitats taumatúrgiques dels filòsofs grecs antics en Diògenes Laerci», en Narro, A. & Redondo, J. (eds.) *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Amsterdam 2013, 141-157.
- GROSSO, F. (1954) «La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica», *Acme* 7, 486-491.
- HÄGG, T. (1983) *The Novel in the Antiquity*, Berkeley & Los Ángeles.
- HÄGG, T. & ROUSSEAU, P. (2000) (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Ángeles.
- HILHORST, A. (1995) «Apocryphal Acts as martyrdom texts: the case of the Acts of Andrew», en Bremmer, J.N. (ed.) 1-14.
- JOHNSON, L.T. (1986) *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, Londres.
- JONES, A.H.M. (1989) «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en Momigliano, A. (ed.) 31-52.
- JUNOD, E. (1981) «Les vies de philosophes et les actes apocryphes des apôtres poursuivent-ils un dessein similaire?», en Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J-D. (eds.) 209-219.
- LAZZO DE LA VEGA, J.S. (1968) *Eroe greco e santo cristiano*, Brescia.
- LEO, F. (1901) *Die griechische-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig [reimpresión Nueva York 1990].
- MATEO, M.A. (2007) «La enkrátēia y las uniones castas cristianas», en Alfaro, C. & Aleixandre, A. (eds.), 69-84.
- MOMIGLIANO, A. (1989) (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid.
- NORTH, H. (1966) *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*, Nueva York.
- PERVO, R. (2003) «The Ancient Novel Becomes Christian», en Schmeling, G. (ed.) 685-712.
- PIÑERO, A. (1994) «Cronología relativa de los Hechos apócrifos de los Apóstoles.

- Reflexiones sobre ediciones recientes.», en Aguilar, R.M.; López Salvá, M. & Rodríguez Alfageme, I. (eds.) 453-463.
- PIÑERO, A. & DEL CERRO, G. (2004) *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Vol. I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid.
- (2005) *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Vol. II. Hechos de Pablo y Tomás*, Madrid.
- RADEMAKER, A. (2005) *Sophrosyne and the Rethoric of Self-Restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden.
- RICCI, M.L. (1964) «Topica pagana e cristiana negli *Acta Martyrum*», *AATC* 38, 37-122.
- RONCONI, A. (1966) «Exitus illustrium uirorum», *Reallexikon für Antike und Christentum VI* Stuttgart, col. 1258-1268.
- RUIZ MONTERO, C. (2006) *La novela griega*, Madrid.
- SCHMELING, G. (2003) (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden
- SCHNEELMECHER, W. (1991) (ed.) *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, Cambridge.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1983) «Gli Atti Apocrifi degli Apostoli e la tradizione encratita», *Augustinianum* 23, 237-307.
- SIMONETTI, M. (1956) «Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri», *REAug* 2, 39-57.
- SÖDER, R. (1932) *Die Apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart.
- SÖRRIES, R. & LANGE, U. (1986) «Die polychromen Fragmente im Thermenmuseum zu Rom», *AW* 17, 13-22.
- SHULER, P.L. (1986) *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia.
- TALBERT, C.H. (1978) «Biographies of Philosophers and Rulers as Instrumental of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity», *ANRW*, Band 16, 2, Nueva York - Berlín 1978, 1619-1651.
- TISSOT, Y. (1981) «Éncratisme et Actes Apocryphes», en Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.-D. (eds.) 109-119.
- TORRES, J.M. (2000) «Sexo y herejía en el mundo antiguo», *Edades. Revista de Historia* 8, 137-144.
- VAN UYTFANGHE, M. (2005) «La biographie classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive», *Hagiographica* 12, 223-248.
- VEILLARD, C. (2009) «Les Vies des philosophes de Diogène Laërce: une réflexion sur l'histoire de la philosophie», *Dissertatio* 30, 73-92.
- VIELHAUER, P. (1991) *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca.
- YUEL, E. (2004) «Acts of Paul and Thecla. Women's stories and precedent?», *JThS* 55-1, 1-29.
- ZANKER, P. (1997) *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Turín [traducción corregida y aumentada del original alemán (1995) *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Múnich].